

Emanuelo Amodio

EL SOL QUEBRADO

Medicina Indígena y Religión
Cristiana entre los Makuxi
del Brasil

0. INTRODUCCION

0.1 El Tema

El objeto de la presente comunicación, que dentro de los límites en la cual se da debe ser considerada sólo como el enfoque de un tema, se refiere a la relación entre la religión cristiana y aquel conjunto de ritos, mitos, comportamientos, que decidimos llamar "Medicina Indígena".

Este enfoque no nace, o no completamente, de intereses relativos a la religión cristiana, mas bien de nuestro interés hacia los "Sistemas Médicos Indígenas". Esto quiere decir que es a partir de la constatación que en el tiempo del contacto estos sistemas han incluido elementos de la religión cristiana (anunciada y/o impuesta, etc.), que nuestra reflexión nace y se desarrolla. Es necesario decir que nuestra atención también fué atraída por el hecho de faltar elementos provenientes del Sistema Médico Occidental, muy presente en la región considerada, por parte de instituciones gubernamentales y por las mismas iglesias cristianas, la Católica especialmente.

Este último hecho podría representar la base de una hipótesis relativa a la explicación de la relación percibida (asociación práctico médica occidental/religión cristiana, por ser los mismos sujetos los que la proponen: curas, hermanas, voluntarios, etc.) mag

con la constatación de la existencia del hecho en áreas con fuerte presencia periódica de equipos médicos (Gobierno) y poca presencia misionera con connotación médica, fue necesario rehusar esta hipótesis.

Las preguntas, entonces que nos formulamos fueron las siguientes:

- 1) ¿De qué manera se "mezclan" el sistema médico indígena y la religión cristiana?
- 2) ¿Por qué solamente algunos contenidos cristianos y no otros, vienen "integrados" en el sistema indígena?
- 3) ¿Cómo pueden ser considerados estos hechos en el proceso actual vivido por las culturas indígenas (preservación, sincretismo, destrucción)?
- 4) En fin, cómo el análisis de esta "extraña" relación puede servir a la actual reflexión de los misioneros cristianos, sobre su presencia en las áreas indígenas de América Latina y, también, a los antropólogos interesados por estas poblaciones.

Claramente, una investigación de este tipo, debe basarse en casos específicos e históricamente bien determinados, dejando de lado la tentación de comparativismos apresurados y, en la mayoría de los casos, sin perspectivas. Este tipo de postura se impone también porque, por un lado los datos disponibles sobre este tema son pocos y generalmente esparcidos en obras generales o con diferente enfoque y por el otro, en el momento no existe un claro y válido modelo interpretativo de los hechos culturales sincréticos (porque con afecto, es de esto que se trata).

Así, coherentes con este tipo de enfoque, nos referimos en seguida al caso particular de los Makuxi del Brasil, subrayando que los datos fueron recolectados, en la mayoría de las veces marginalmente a otros temas, desde enero de 1981 hasta octubre de 1983 (periodo en el cual convivimos casi integralmente con este pueblo).

0.2. Los Makuxi del Brasil.

Los Makuxi, población de lengua Carib formada aproximadamente por 18 mil personas distribuidas en una centena de pueblitos, ocupan actualmente un territorio entre el extremo norte del Brasil (Territorio federal de Roraima) y el nor-este de la Guyana (ex inglesa).

Históricamente su establecimiento en la región data de la primera mitad de 1600, cuando empujados por los españoles y envueltos en las guerras del Caribe (Civrieux, 1976), migraron desde las regiones del medio Orinoco (actual Venezuela) hacia el sur (actual Brasil y Guyana).

El contacto con los blancos se realiza casi contemporáneamente en varios frentes y en el curso de los siglos 1600 - 1700; españoles en el norte, ingleses y holandeses en el este y portugueses en el sur.

El contacto con los portugueses, que es aquel que nos interesa aquí, se realiza a fines del siglo XVII con las famosas "entradas" (expediciones para conquistar esclavos) y se estabiliza en 1775, fecha de la derrota de los españoles de la rivera del río Uraricoera y la consiguiente fundación del fuerte Sn. Joaquín.

Desde esta fecha los indios de la región perderán progresivamente sus propias tierras a causa de sucesivas olas migratorias desde el sur del Brasil. Contra estas migraciones, fenómeno que continua hasta hoy, los Makuxi y las otras poblaciones de la región procurarán oponerse (también de manera violenta) pero sin conseguir parar el flujo.

Actualmente, existe una fuerte tentativa autóctona de unificar las luchas contra los blancos con la creación de una organización intertribal local. Esta organización indígena tendría la tarea principal de continuar y desarrollar la lucha para el reconocimiento, por parte del estado, de la propiedad (comunitaria) de las tierras tradicionalmente ocupadas.

1. MISIONEROS Y MEDICOS EN TERRITORIO MAKUXI

1.1. Los misioneros

"La política que los portugueses utilizaron en el descubrimiento de las grandes regiones de esta parte de América (el valle del río Branco), fue aquella de conocer las naciones y someterlas a la dominación portuguesa y a la religión católica.

Para este fin formaron pueblos que entregaban a los misioneros cuando estos no fueron los autores directos de los mismos" (Ribeiro de Sampaio, 1777; en Nova da Costa, 1949: 186).

Así, desde el comienzo, los misioneros católicos se impusieron como sujetos de la conquista; en los primeros años de manera "espontánea" y después, desde 1693, de manera organizada cuando los Carmelitas fueron escogidos por el rey portugués para la evangelización de la región (Reis 1947: 53).

Tarea principal de los misioneros en esta época, fue vigilar las fronteras de la posibilidad de invasión por parte de los españoles y de los ingleses. En este sentido, los ingleses tentarían varias veces ocupar el territorio, utilizando sus propios misioneros.

Por ejemplo, en el año de 1839, el misionero Youd, probablemente de la iglesia protestante Morava (Brett, 1851: 59), que había fundado una misión en el río Pirara (tierra Makuxi), fue obligado a volver a los territorios ingleses, expulsado por el coronel Souza (Ferreira, 1969: 91). Guerra de religiones, así, que oculta otra, con finalidades completamente materiales.

A mediados del siglo XIX, los franciscanos sustituyen a los Carmelitas, incrementando la política de concentración de los indios en pueblos y multiplicando las acciones de evangelización (Diniz, 1972: 30). En el final del siglo, aumenta el flujo migratorio mientras la presencia misionera permanece estacionaria. Tenemos noticias de que en esta época (1888), los franciscanos tenían siete misiones en el llamado "Territorio del río Branco", más una en Boa Vista, único pueblo blanco de la región (Adonias, 1963: 162).

En 1892, es fundada la primera parroquia de Boa Vista con el nombre de "Nuestra Señora del Carmen", mas la presencia católica es esporádica y su acción no muy profunda. Por ejemplo, como escribe Coudreau, "los casamientos regulares eran desconocidos en la región. El casamiento regular es aquel religioso, mas no hay un solo cura en todo el río Branco" (Coudreau, 1887: 267).

Con el inicio del siglo XX llegan los primeros benedictinos para atender la recién formada "Prelatura del río Branco". Estos empezaron inmediatamente por ocuparse de las áreas indígenas del territorio, fundando misiones, de las cuales la más importante fue aquella del río Surumú, lugar principal de irradiación de la religión cristiana en el área Makuxi. La relación entre benedictinos y blancos (Fazendeiros) no fue muy buena y este hecho sin duda marcó la relación de los padres con los indios (cfr. Koch-Grünberg, 1979).

En los años cuarenta los benedictinos ceden la prelatura a los padres de la "Consolada" que intentan continuar el trabajo en el mismo rumbo, sin conseguirlo completamente. Es bastante citar que algunos padres benedictinos (por ej. Don Alcuino Mayer) habían aprendido la lengua Makuxi y traducido rezos y cantos(1), mientras será necesario esperar los años setenta para ver un padre de la "Consolada" aprender esta lengua (cfr. Amodio/Pira, 1980).

Actualmente la diócesis de Roraima está presente en el territorio Makuxi con tres misiones fijas (dos en pueblos Makuxi y una en pueblo blanco) y 3-4 padres que con base en estas misiones, visitan periódicamente la región. Es necesario subrayar que, ^{en} los últimos 15 años la acción de la iglesia católica se fué diferenciando, incluyendo asistencia médica, económica y política (reuniones de líderes, etc.).

En fin es importante hacer una referencia a la presencia en la región de otras iglesias (también cristianas). Se trata de algunos pueblos (6/7) en las cuales la evangelización fue realizada por parte de iglesias protestantes (Iglesia Bautista Regular, "Asamblea de Devs", Misión evangélica de la Amazonia-MEVA). La presencia de estas iglesias creó problemas muy serios entre pueblos auto-definidos "Católicos" y aquellos que se auto-definen "Creyentes" (protestantes).

En relación a la fuerte presencia Católica en la región, en esta comunicación nos referiremos particularmente a la relación de los Makuxi con esta iglesia. Por esto nos parece importante completar los datos relativos a la actuación en la región, describiendo los tipos de acción que los padres realizan.

1) Presencia constante en algunos pueblos sede de misión (misas en domingo, Catequismo, Bautismos, Crismas, etc.).

2) Visitas periódicas ("Desobriga") desde una cada mes hasta una cada seis meses (con misas, bautismos, casamientos. Raro es, en estas ocasiones, el catequismo).

3) Acciones no explícitamente religiosas, como reuniones, ofrecimientos de alimentos y/o mercaderías por las "cantinas", asistencias de salud (en Surumá, área Makuxi, existe un hospital de la diócesis donde trabajan algunas hermanas de la "consolada").

(1) "Hemos publicado- escriben los benedictinos- imágenes del Sagrado corazón de Jesús en seis dialectos Makuxi, Quesserumá, Inkarió, Patamona, Taurepang y Wapixana; hecho que los pobres indios han agradecido mucho" (Benedictinos, 1942: 19).

4) Irradiación de los contenidos de la religión cristiana a través de jóvenes que estudian en el "Internado" de los padres (Suru-mú) y que después de varios años regresan a sus propios pueblos como catequistas o profesores.

La importancia de éstos últimos datos es explícitamente evidente para el análisis de nuestro tema.

1.2. La Asistencia Médica

Las primeras noticias de asistencia médica por parte de los blancos a las poblaciones indígenas del "Territorio de Roraima", se refiere a las actividades desarrolladas por la hacienda Sn. Marcos, administrada por el gobierno central (directamente a través del ministerio del interior (1905) y después, indirectamente, a través del "servicio de protección a los indios" S.P.I.).

La hacienda tenía, teóricamente, la tarea de ayudar a los indios, pero en verdad resultaba sólo un apoyo a los grandes hacendados de la región. En esta hacienda funcionaba una pequeña escuela-taller con cursos de carpintería, agricultura, etc. También se prestaba asistencia "médica" general con esporádicas presencias de un sanitario. Contemporáneamente, en los casos graves, los indios que vivían cerca a la ciudad de los blancos (Boa Vista) recurrían a enfermeros que allí trabajaban.

Mas, el acontecimiento importante a nivel de salud, es la fundación de un "Sanatorio" en el año de 1931 por parte del S.P.I. en la ribera izquierda del río Cotingo (a dos días de caballo a la "Fazenda"). En el sanatorio trabajaban un encargado enfermero y un auxiliar (sanitario). Para la atención de los indios de la región (Makuxi) fueron construidas dos barracas, al lado de la casa del enfermero. Contrariamente a lo proyectado, muy temprano el sanatorio se transformó en una posta sanitaria para los indios de toda la Amazonia Brasileña (sobre todo para enfermos de tuberculosis). En 1927, por ejemplo, eran internados en el sanatorio 15 indios, de los cuales solamente uno era Makuxi mientras los otros así se dividían: 7 Tupi, 2 Jaracuna, 1 Wapixana, 1 Paaca Nova, 1 Caripuna, 1 Carumbiara, 2 Capi-Kiri-Vaté (Relatorio S.P.I. de 1927).

El sanatorio, en todo caso, no duró mucho por que el S.P.I. decidió transformarlo en "internado" femenino para contrastar a aquel benedictino en Boa Vista (proyecto que no se realiza a causa de escándalos en los cuales fue envuelto el enfermero) y secundariamente

porque el general Rondon, en una visita, propone transferirlo en otra región. Después de esta visita, las actividades de salud del S. P.I. disminuyen. En 1940, por ejemplo, los varios "Relatorios" del S.P.I. local, muestran con claridad la imposibilidad de asistir médicamente a los indios por falta de remedios y personal especializado.

En 1968, el S.P.I. es sustituido por la "Fundación Nacional del Indio" (FUNAI), que retoma los proyectos de asistencia médica y crea los primeros "equipos" de salud, que periódicamente visitan la región.

Actualmente en el área de salud están presentes varias instituciones con colaboración de médicos, enfermeros y sanitarios. La asistencia se limita a la medicina curativa con esporádicas vacunaciones e internamientos en hospitales, en los casos más graves.

Las instituciones que dan atención médica, actualmente, son: la FUNAI, el Sistema Sanitario de Gobierno, el Ejército (muy presente en la región) y las Iglesias.

- a) FUNAI : "Equipos volantes", "Casa del Indio" (especie de hospital) en Boa Vista, enfermeros indígenas en algunos pueblos Makuxi.
- b) Sistema Sanitario : "Equipos volantes", hospital de Normandia y hospital de Boa Vista (sobre todo para blancos).
- c) Ejército : "Equipos Volantes".
- d) Iglesias : "Equipo Volante" (MEVA), hospital de Surumú (Iglesia católica), con alta frecuencia de indios Makuxi.

En seguida veremos rápidamente que tipo de asistencia realizan éstas "agencias" en los pueblos Makuxi.

Equipos Volantes : Se trata, en general, de un equipo formado por un médico, un dentista, un enfermero y un chofer, siendo los viajes realizados en carro (con la consecuencia de no llegar a todos los pueblos por falta de carreteras). Se distingue la Misión evangélica de la Amazonía (MEVA) que utiliza un pequeño avión para la asistencia médica de pueblos de su confesión religiosa.

La asistencia de estos equipos es precaria, consistiendo en la mayoría de los casos en extracciones de dientes, administración de píldoras e inyecciones, etc. Es también normal la extracción de sangre para investigaciones de malaria y otras enfermedades, mas los resultados raramente vuelven a los pueblos. Como se puede pre

veer, falta totalmente el interés por la cultura Makuxi (generalmente los equipos hablan sólo Portugués) y por la "medicina Indígena".

Hospitales : Como ya se citó, existen en el área Makuxi dos pequeños hospitales, uno del sistema sanitario del gobierno (Normandia) y otro de la iglesia católica (Surumú). En los dos casos se ofrece una asistencia de enfermeros y una vez por semana, de médicos (iglesia, ejército o Gobierno).

Para tener una idea más precisa del tipo de enfermedades registradas en el área y el número de casos atendidos por los hospitales, nos referiremos al caso del hospital de Surumú por el año de 1980. En este año fueron registrados en el consultorio de este hospital 1516 casos de personas provenientes de 19 pueblos Makuxi del área (sobre un número de aproximadamente 45 pueblos).

El cuadro que sigue muestra la distribución, por enfermedades y número de los casos que fueron curados (965 casos).

<u>ENFERMEDADES</u>	<u>Nro. DE CASOS</u>
- Aparato respiratorio	406
- Aparato digestivo	155
- Pequeñas cirugías	232
- "gusanera"	172
Total	965 casos

Los datos revelan un alto porcentaje de consultas en el hospital, lo cual no significa automáticamente permanencia (normalmente están presentes en este hospital aproximadamente una media de 10 a 15 personas). Este hecho puede referirse además que a las dimensiones del hospital, a la resistencia demostrada por los Makuxi a que darse en este "espacio", explícitamente identificado como "lugar en donde se muere". También por este motivo solamente en los casos peligrosos, las mujeres embarazadas acuden al hospital.

La medicina utilizada en este hospital es completamente del tipo occidental, en cuanto aquella tradicional Makuxi no es considerada y en algunos casos, explícitamente despreciada.

Enfermeros Indígenas : En aproximadamente 15 pueblos se registra la presencia de un enfermero "capacitado". En general es un indio, no necesariamente Makuxi (conocemos casos de indios Wapixana que trabajan como enfermeros en pueblos Makuxi). Estos enfermeros fueron capacitados con pequeños cursos, o por parte de la FUNAI o por parte de las iglesias (sobre todo en el hospital católico); la mayoría no recibe sueldo.

En todos éstos casos la asistencia es de tipo occidental y bastante precaria por falta de remedios y estructuras sanitarias adecuadas. Además, ésta nueva figura de "curador" entra en concurrencia con las figuras tradicionales creando problemas en varios niveles (cultural, social, etc.).

Concluyendo, después de haber presentado algunos datos relativos a la presencia de médicos y misioneros en el área Makuxi, se tratará de ver como todo esto repercutió sobre el "sistema médico indígena" y que perspectivas tiene de sobrevivir.

2. ENFERMEDAD Y "SISTEMA MEDICO MAKUXI": SITUACION ACTUAL Y TRANSFORMACIONES.

2.1. El Sistema Makuxi

La sociedad Makuxi, como todas las otras, frente a las "perturbaciones" del equilibrio (culturalmente determinado y no sólo físico) de sus componentes produjo un elaborado conjunto de elementos culturales con la finalidad de eliminarlas. Este conjunto incluye:

- a) Un conjunto de teorías relativas al origen de las enfermedades (nombre que vamos a utilizar para indicar las "perturbaciones") históricamente conocidas y organizadas.
- b) Un conjunto de técnicas para la identificación de estas enfermedades.
- c) Varios sistemas de curación para la eliminación de las enfermedades.
- d) Varias "figuras" especialmente orientadas y preparadas, encargadas de la eliminación de las enfermedades que no se pueden resolver a través de los conocimientos comunes a todos.

Sobre el Origen de las Enfermedades: En la cultura Makuxi, estas pueden ser de varios tipos desde la "relación no ordenada" con "espíritus", "lugares" o personas hasta tipos específicamente físicos. No siendo este el espacio mejor para un análisis de estos temas, nos limitaremos a subrayar que el origen de las enfermedades, así como las técnicas básicas para la curación vienen "descritas" en secciones particulares del patrimonio mítico Makuxi.

Sobre los sistemas de curación y las figuras especialísticas: Existen conocimientos compartidos por todos los adultos (con especialización de las mujeres para algunas enfermedades, sobre todo viejas), que son utilizados para curar enfermedades de tipo leve (en la auto-percepción Makuxi).

A lado de estas curaciones, encontramos otras de tipo más complejo, conocidos solamente por algunas personas (hombres o mujeres). Estas figuras son llamadas hoy con el nombre portugués de "rezadores" (reza = oración). La curación consiste particularmente en fórmulas tradicionales "recitadas", directamente sobre el enfermo (la parte enferma) o en manera más frecuente sobre infusiones de hierbas que luego son tomadas por el enfermo.

En fin, para los casos más graves, se recurre a los Pia'San, nombre Makuxi de los Shamanes, que representan el grado más alto de las figuras especialísticas. El Pia'San es por lo general un varón y posee conocimientos para curar y también para procurar enfermedades a otros. De hecho, se recurre a él cuando es necesario defenderse de agresiones por parte de Shamanes enemigos. El contraataque puede ser en estos casos mortal.

En el sistema antes señalado, el conocimiento es acumulativo: El Pia'San conoce las técnicas del "rezador" y este no conoce aquellas del Pia'San. De igual manera, las técnicas del "rezador" no son conocidas por los adultos del pueblo, con quienes comparte los conocimientos generales básicos.

La curación del "rezador" se puede realizar en cualquier condición y tiempo, mientras que aquella realizada por parte del Pia'San necesita en condiciones particulares; normalmente es realizada de noche con la participación de la comunidad, en casa del Pia'San o del enfermo. Para realizar la curación del Pia'San utiliza varios objetos o sustancias, como hojas para golpear, tabaco, asiento especial para sentarse etc. (cfr. Amodio, 1963).

La curación en general, implica el trance del Pia'San, que de égta manera puede "viajar" hasta el lugar de los "espíritus" (antiguos Pia'San o parientes muertos), para pedir ayuda o puede "hospedar" uno o mas "espíritus" dispuestos a intervenir directamente en la curación (Diniz, 1972; Metraux, 1^a44). En estos casos las personas presentes pueden ser interrogados por parte del "espíritu" y/o viceversa. Normalmente la curación incluye cantos de varios tipos y orígenes: la melodía en estos casos es utilizada como ayuda para que el Shaman entre en trance, mientras que el contenido se refiere a la historia de héroes culturales relacionados con enfermedades y Shamanes. Es interesante notar que estas historias están presentes también en las oraciones de los "rezadores".

2.2. Transformaciones del "Sistema Médico Makuxi"

Antes de todo es necesario subrayar que el cambio producido en las culturas indígenas, con la llegada de los blancos, no se debe considerar un fenómeno nuevo para éstas culturas. En el sentido que antes del choque con las sociedades occidentales, estas culturas se transformaban por su cuenta o por contacto con otras culturas indígenas. Ciertamente el cambio consecuente a la llegada de los blancos es diferente, sobre todo en los modos y por el hecho de ser violentamente inducido. Entonces, para éstas culturas, el cambio no es cosa nueva pero ahora esto es acelerado artificialmente (en los últimos treinta años para el área de nuestro interés).

Como escribe Thurnwald, "las características peculiares de los contactos modernos son marcados por la forma particular de la difusión y por el corto espacio de tiempo en el cuál un conjunto enorme de nuevos objetos y acontecimientos sobrepuja los representantes de otras culturas. La cultura que invade en la época actual no se propaga mas a través de la convivencia o con el intercambio de las mujeres, que demandan un proceso de ajuste que se prolonga por varias generaciones, sino con la imposición de objetos, técnicas, concepciones (como el cristianismo) y con la instrucción intelectual" (Thurnwald, 1932: 559).

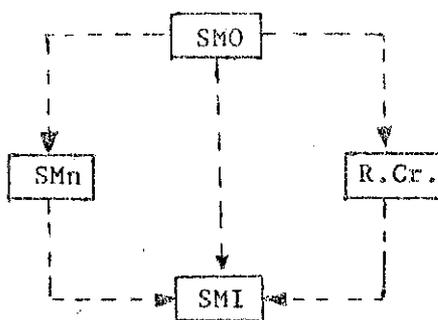
Colocar el acento sobre el aspecto temporal del cambio, implica referirse inmediatamente al proceso de reajuste cultural. O sea, al hecho de que después del contacto, cada cultura necesita de un tiempo para "digerir" las nuevas informaciones, desecharlas o integrarlas armónicamente en el propio sistema cultural. Con la llegada

de los blancos este tiempo disminuye de manera considerable. En el caso de los Makuxi, la aceleración de la conquista económica y cultural se realiza sobre todo en los últimos 50 años. Teniendo en cuenta que los primeros contactos datan de la segunda mitad del siglo XVII, se entiende como esta población tuvo tiempo de "organizar" su propia percepción de la cultura occidental y en casos específicos aceptar o rehusar elementos culturales de los recién llegados. Entonces, la "aceleración" del contacto en la última fase, con la propuesta a repetición de nuevos contenidos culturales, "cae" sobre una precedente fase de "reajuste" cultural.

Siguiendo este análisis, el "Sistema Médico Occidental" llega segundo en relación a la "religión cristiana". Este hecho no explica completamente las relaciones existentes hoy en la cultura Makuxi entre "Sistema Médico Indígena", "Sistema Médico Occidental" y religión cristiana. Además, un cuarto elemento tiene que ser introducido en éste análisis: la presencia de emigrantes del noroeste del Brasil ("Nordestinos") que trabajan en las haciendas cerca de los pueblos Makuxi. Estos grupos son a su vez portadores de un "Modelo Médico" diferente del indígena y del occidental. Además, es necesario considerar que la condición subalterna a nivel económico y cultural de éstos grupos produce un relativo mejor contacto con los indios.

Así, queriendo esquematizar, el "Sistema Médico Indígena" se encuentra contemporáneamente presionado entre dos frentes: el "sistema occidental" (directamente y a través de las iglesias) y el "Sistema Médico Nordestino", este último resultado de la re-elaboración popular de contenidos culturales de origen indígena, negra y naturalmente del mismo Sistema Médico Occidental, dominante en el área de origen de estos grupos (noroeste del Brasil).

Tenemos así:



Frente a esta situación sería previsible una fuerte presencia de elementos del S.M.O. en el S.M.I., pero el que se realiza es otro fenómeno. En muchos pueblos Makuxi, también por la presencia de hospitales, se utiliza el sistema médico occidental (S.M.O.) para curar "ciertas" enfermedades, mas en el interior de una clara división de tareas: para las "enfermedades de los blancos" se utilizará el S.M.O., cuando sea posible, mientras que para las "enfermedades del indio" (definición Makuxi) se utilizará el S.M.I.

Además, en muchos casos sea por la ausencia de postas médicas, sea para probar antes con los propios medios, el enfermo utilizará antes el Shaman y después si no sana irá al hospital. Este hecho no impide también el fenómeno contrario: antes el hospital y después el Pia'San.

Estos fenómenos permiten al S.M.I. mantenerse separado del S.M.O. particularmente a los niveles del "rezador" y del Pia'San. Al contrario, algunos elementos del "sistema Médico Nordesteño" y de la religión cristiana entran en estos niveles.

Considerando los elementos cristianos, dejando de lado por el momento aquellos "Nordestinos", se trata de diferenciar la influencia en los diferentes niveles del S.M.I.

Nivel del "Rezador" : Es normal encontrarse en el pequeño ritual al lado de las fórmulas indígenas, el signo de la cruz, el "Padre Nuestro" en lengua Makuxi (viejas traducciones de los benedictinos transformados en lengua casi incomprensible), etc.

Nivel del Pia'San : Encontramos los mismos elementos del otro nivel, con agregados cantos cristianos (en Makuxi) y la inserción de la figura de Cristo en las historias Makuxi, utilizadas en la curación.

Se pone así el primer problema de nuestro camino en el interior de la medicina Makuxi. De hecho, la pregunta es la siguiente: ¿Por qué la religión cristiana y el sistema "Nordestino" influyen en el S.M.I., mientras que el S.M.O. no?

Dejando de lado por el momento la religión cristiana, que no se auto pone explícitamente como sistema médico, buscamos ver lo que tienen en común el S.M.O., el S.M.I. y el S.M.n., para intentar aclarar la unión entre S.M.I. y S.M.n.

Antes de todo, el elemento común en varios grados de los tres sistemas es la ingestión de sustancias en la curación (píldoras,

hierbas, etc.), decimos en varios grados porque este hecho es muy importante en el S.M.O., mientras que lo es menos en los otros dos sistemas (menos en el S.M.I que en el S.M.n.).

Ahora, en cuanto no se da mezcla igual entre los tres sistemas, no es a este nivel que debemos buscar explicaciones; más bien existe un elemento del proceso de curación que es común a S.M.I. y S.M.n. y no a S.M.O.. Este elemento es relativo a la teoría sobre el origen de las enfermedades y en consecuencia también a las prácticas de curación: sea en el SMI o en el S.M.n., la mayoría de las enfermedades tiene un origen "extra-físico" (con efectos también en el físico) y las curaciones son coherentes con esta teoría (rituales, etc.). Entonces, la mezcla relevada se realiza en función del tipo común de teoría sobre las enfermedades. Esto explica porque no se da mezcla entre S.M.I. y S.M.O. pues la teoría de este último es de tipo completamente diferente (origen "físico", etc.).

Referirse a la "teoría" como elemento que permita o no la mezcla, quiere decir eludir a aquel plano cultural donde se producen "teorías". Es decir, referirse a los modelos culturales que como "teorías" producen el comportamiento; entonces, volviendo a nuestro análisis, teniendo en cuenta la relación entre los tres sistemas médicos, podemos hipotizar que existe más "cercanía" entre modelos del S.M.I. y del S.M.n. y no con modelos del S.M.O. Solamente de esta manera se puede explicar el tipo de relaciones que identificamos (en el sentido que se puede dar "fusión" o "mezcla" sólo entre elementos culturales estructuralmente homogéneos entre ellos).

Si el problema de la "mezcla" se refiere a la teoría de las enfermedades y por tanto a la hipótesis de "un mundo espiritual" (extra-físico) que las produce, es inmediatamente evidente porque se produce una fuerte introducción de elementos cristianos en el S.M.I. De hecho, la religión cristiana se presenta, de manera general, como "Explicitación" y "mediación" de la relación entre "mundo espiritual" y "mundo humano" produciendo una fuerte teoría de la influencia del primer "mundo" sobre el otro (humano). Esto quiere decir que, también no explicitando una teoría de las enfermedades, el sistema general presentado "in situ" es tendencialmente homogéneo con el sistema médico indígena. Este hecho explicaría la fuerte mezcla que se produce.

Sin embargo, estas primeras conclusiones deben ser ulteriormente demostradas y elaboradas. En particular, de la relación entre religión cristiana y S.M.I. , será necesario tener en cuenta:

- a) el nivel en el cual se realiza la "mezcla";
- b) las maneras a través de las cuales se realiza y
- c) los contenidos que pasan de un sistema (religioso) a otro (med. indígena).

3. CUANDO LOS MITOS SE ENCUENTRAN

3.1. Problemas de Definición: Mito, Rito y sus transformaciones en la cura Shamanica.

No queremos proponer una reflexión sobre la relación general entre mito y rito. Queremos, en seguida y brevemente, enfocar sólo la relación entre éstos dos términos en el interior de la curación Shamanica. Esta explicación es ahora necesaria para evitar confusiones y secundariamente, con el fin de proponer un modelo mínimo capaz de explicar (en hipótesis), la concentración del cambio (mezcla) del sistema médico Makuxi en el aspecto mítico de la curación (teoría de las enfermedades, etc.).

Existen muchas definiciones relativas a cada uno de los dos términos y a la relación entre ellos. No es este el espacio mejor para un análisis de la manera de entender mito y rito, mas aquí puede ser bastante señalar, que en el caso del rito entenderemos referirnos a un conjunto de prácticas, variadamente organizadas en el espacio y en el tiempo, que permiten al grupo social (y al individuo) "designar" y "describir" una situación y en algunos casos "modificarla". Claramente, esta definición reduce la riqueza del evento pero pensamos que puede ser válida en el ámbito específico en el cual queremos utilizarla (la cura Shamanica).

En el caso del mito, el problema de definición se hace mas complejo, también por nuestra relativa incapacidad a "vivirlo" (siempre es el mito de los "otros"). Podemos extender el mito como una "historia" que es contada y circula en "canales" especiales dentro del grupo. Los contenidos de esta "historia" se refieren a la relación con el "mundo", entre las personas, la producción de técnicas, etc. Se refiere, brevemente, a la organización de la cultura, en cuanto funciona como "instrumento Cognitivo".

Mas, el aspecto que aquí nos interesa es que esta "historia" posea su "fuerza". Se podría decir que es una "historia operante", en el sentido que permite (produce) no solamente la organización del "mundo", sino también y sobre todo la acción sobre el "mundo"

Dicho esto superficialmente, tenemos que preguntarnos en que relación están mito y rito en general y particularmente dentro de la curación. Podríamos afirmar, tomando un aspecto particular de la relación, que el rito "recita" el mito y le permite ser operativo (mas que otras situaciones).

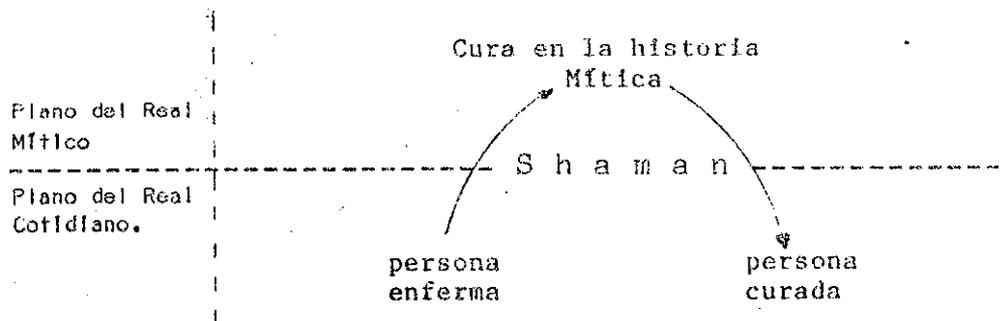
Dos planos culturales se enfrentan y entre estos se crea un espacio, un modo, para que los dos "términos" puedan expresar la "operatividad" de su relación: es este el caso de la curación Shamánica.

Como se recordará, se señalaba líneas arriba que en el caso Makuxi, ya sea en las prácticas rituales del "rezador" o en las del Pia'San, una "historia" es contada (y a veces sólo brevemente). Esta "historia" narra de enfermedades resueltas por parte de "héroes míticos". Se trata entonces de entender en que modo esta "historia" entra en la curación. Es decir, en que consiste la "operatividad" de la relación rito-mito (la "historia" es un mito).

"El Shamán, escribe Levi Strauss, no se da por satisfecho en reproducir y recitar ciertos acontecimientos, los revive efectivamente en toda su vivacidad, originalidad y violencia..." (Levi Strauss 1971: 204). En particular estas historias míticas son revividas en situaciones de grupo en la cual todos los participantes son "actores".

¿Qué quiere decir revivir? quiere decir, utilizando una forma metafórica, "transferirse" en un "espacio" y en un "tiempo" en el cual opera el héroe. Un plano en el cual las situaciones de "crisis" (las enfermedades) encuentran siempre solución (cfr. De Martino, 1972).

Queriendo esquematizar la situación de curación, tenemos:



Que se puede leer: el Shamán, en su posición de "centro" entre dos mundos (cfr. Amodio, 1983a), ayuda al enfermo a "pasar" del plano de la realidad "cotidiana", donde las enfermedades se dan, al plano de la realidad "mítica", donde la crisis puede encontrar solución y luego "volver a entrar" en la realidad "cotidiana", llevando consigo los efectos del "viaje" a la otra "realidad". Que es como decir, mas o menos, que "se pasará de la realidad mas banal al mito, del universo físico al universo fisiológico, del mundo externo al mundo interno. Y el mito que se despliega en el cuerpo interno deberá conservar la misma vivacidad, el mismo carácter de experiencias vividas en las cuales, con el favor del estado patológico y con una adecuada técnica obsesiva, el Shamán habrá impuesto las condiciones" (Levi Strauss, 1971: 217).

Si esta es la relación operativa que liga rito y mito (pero mucho necesitaría profundizar), no debemos olvidar que estamos hablando de modelos, se empieza a entender de un lado la importancia del mito y del otro porque es en este nivel que encontramos más casos de "mezcla".

Ahora, volviendo a nuestro tema, si el mito es tan importante en la curación, ¿qué ocurre cuando el conjunto mítico de una cultura entra en crisis? Ocurre que la curación empieza a no funcionar, faltando (parcialmente o integralmente) la referencia mítica que da fuerza operativa al rito. En estos casos, por la importancia relevada, asistimos a tentativas de solucionar el problema, de las cuales la más importante es la asunción de temas, personajes y a veces formas de la mitología del grupo que provocó la crisis. Claramente, también a nivel de las prácticas serán introducidos nuevos elementos (por ej. Cristo en el mito, el signo de la cruz en el rito).

En todo caso, es necesario decir que este proceso es más amplio del ámbito particular de la curación Shamánica, siendo este tipo de reacción generalizada en los grupos indígenas frente al "nuevo mundo" que se forma después de la llegada de los blancos.

Como escribe Egon Schaden, "desde el momento en que el blanco invade el horizonte del mundo tribal, este asume configuración diferente, así como se modifica también la imagen que de su propio ser el nativo había construido cuando su sistema socio-cultural se mantenía en un equilibrio conseguido a través de muchas generaciones y que parecía, para así decir, definitivo.

Estas transformaciones se presentan al espíritu como problemas que reactivan el pensamiento mítico. Sobre todo la extraña y enigmática figura del blanco, que enfrenta con singular ambivalencia, y los elementos culturales de los cuales es portador, reclaman una explicación que la mitología provee" (Schaden, 1969: 217).

Entramos así en el ámbito complejo de los fenómenos sincréticos. Una vez más, somos obligados a señalar algunas referencias a este tema (algo más surgirá en el curso del análisis). En lo que se refiere a nuestro discurso, será bastante distinguir con claridad la "superposición" de elementos culturales de origen diferente, del "sincretismo" cultural.

En el primer caso, asistimos a la "simple" asunción de contenido y/o modos culturales extraños que acaban por coexistir con aquellos autóctonos, sin por esto producir fenómenos de síntesis. Esta situación parece provisoria, no consiguiendo dar una "visión unitaria del mundo" y tiende a resolverse en los términos de un "homogéneo cultural". Pero, esta observación tiene que ser probablemente relativizada si consideramos el análisis de las "culturas subalternas", dentro de las sociedades occidentales, hecha por Gramsci y particularmente cuando habla de la cultura subalterna como de un "aglomerado indigesto de fragmentos" (Gramsci, 1971).

Esta situación "fragmentada", que coincide bastante con lo que llamamos "superposición", sería mantenida artificialmente por los dominantes del sistema social (nuestro caso parece un poco diferente).

En el segundo caso, el sincretismo, asistimos a una tentativa de síntesis funcional, en el cual los elementos culturales externos (o al menos algunos de ellos), vienen a "encontrarse" con los elementos indígenas (algunos de ellos) para formar, tendencialmente, un nuevo conjunto cultural homogéneo. Siendo estos procesos históricos, en el sentido que se producen por grados, podemos asistir a varias fases de su construcción (desde la "superposición" hasta el sincretismo) en cuál el punto máximo sería representado por una efectiva nueva formación cultural. "El sincretismo, dice Ribeiro de Olivera, sólo se realiza cuando dos o más sistemas religiosos se combinan, de un modo que los dos paran de existir como tal y producen un sistema religioso original" (Ribeiro de Olivera, 1977: 36).

Claramente, y es necesario subrayarlo, en el caso por nosotros analizado, el proceso se realiza sólo en uno de los dos sistemas: el sincretismo, por problemas de fuerza, se da sólo en el sistema Makuxi y no en el sistema cristiano.

En seguida analizaremos un ámbito particular de éste sincretismo Makuxi: aquel que se refiere al campo del mito. La elección de éste ámbito explicase ampliamente en consideración de cuanto fue dicho hasta aquí sobre la relación mito-rito en la cura Shamánica (que explica también porqué este es el ámbito más "sincretizado" por los Makuxi.

3.2. Mitología Makuxi e Historias Cristianas en la curación Shamánica

3.2.1. Premisa

Los Makuxi del Brasil en general, habitan dos regiones geográficamente diferentes (colindantes): el "Lavrado", planicie con poca vegetación, que constituye el valle del río Branco y del río Urariçoa y las "Serras", montañas al norte del territorio de Roraima. Además, parte de las aldeas está situada en el borde de la selva Amazónica.

Los fenómenos de sincretismo al cual aquí nos referimos se dan sobre todo, pero no exclusivamente, para los Makuxi que viven en la planicie. Este fenómeno es fácilmente explicable si consideramos que es en esta región que histórica y actualmente los blancos llegaron y ocuparon mas tierras indígenas. Ciertamente, se dan fenómenos de sincretismo también en las "serras", mas nos parece, en menor medida por el relativo aislamiento.

Al lado de esta delimitación geográfica, es necesario hacer otra relativa a nuestro tema. Verificamos en manera amplia que los fenómenos de sincretismo se refieren a muchos ámbitos de la cultura Makuxi; particularmente en el ámbito mítico, la introducción de figuras cristianas es bien amplia y envuelve no solamente aquellas historias relativas a la curación Shamánica (conjunto por nosotros recortado), sino también otros ámbitos no menos importantes (origen del mundo, relaciones entre personas, etc.). Por ejemplo encontramos mitos que explican la formación del cuerpo femenino en las cuales no es el héroe mítico quien hace la distribución del órgano sexual sino Sn. Pedro por orden de Cristo. Así como tenemos

mitos completamente nuevos, en los cuales la diferencia entre indígenas y blancos es explicada incluyendo al Dios cristiano, etc.

Los ejemplos podrían ser multiplicados, mas pensamos que éstos bastan para presentar el fenómeno y por esto nos ocuparemos en seguida particularmente de aquellos mitos relativos a la curación de las enfermedades y además, de estos sólo daremos algunos ejemplos y un pequeño ensayo de análisis.

3.2.2. Héroes que curan: Enxiquirang y Cristo

Volvemos brevemente al modelo propuesto para el análisis rito/mito en la cura Shamánica. Propusimos, como se recordará, considerar la "historia" revivida en la curación Shamánica como posibilidad de "trasladarse" en el plano mítico donde la curación puede ser realizada y la crisis solucionada. Vemos entonces, particularmente de que historia se trata en la cultura Makuxi.

En general, estas historias cuentan de un héroe cultural, tal vez el mas importante de la cultura Makuxi, de nombre Enxiquirang, que, ayudado por su hermano Aniké, viaja incesantemente cumpliendo una serie de "empresas". Vamos a dar un ejemplo para aclarar la relación entre curación Shamánica y empresa de Enxiquirang.

Cuenta un miño Makuxi que la tortuga fue invitada un día por los buitres (urubus) a una fiesta en el cielo, pero careciendo la tortuga de alas, fue cargada por uno de los buitres y levantada hacia el cielo. Durante el viaje y por distracción del buitre, la tortuga cae a tierra y se quiebra en muchas piezas, golpeandó contra una piedra. Cuando la tortuga esta muriendose, pasó por ahí Enxiquirang que decidió curarla. Utilizando una hierba particular como "cola", el héroe une las varias piezas y así la tortuga puede revivir. Concluyendo la historia, Rafael de la aldea de Taxi, añadió en aquella ocasión (mayo, 1982): "es por esto que las tortugas son hechas de piezas coladas".

La historia también es utilizada por los "rezadores". Sr. Rafael, "rezador": "Nuestro pecho es hecho como el casco de las tortugas. Cuando uno esta enfermo del pecho este se quiebra en pedazos". Como es previsible, en la curación de esta enfermedad es utilizada a menudo la misma yerba de la historia de Enxiquirang.

Así, el mito propone:

- a) Una teoría sobre las características de la tortuga (el casco)
- B) Una representación particular del cuerpo humano (el pecho).
- c) Una sustancia vegetal para ser utilizada en enfermedades particulares.
- d) Un modo y algunos comportamientos en caso de enfermedades particulares.
- e) En manera general, el mito demuestra la posibilidad de curación.

Concluyendo, la "transferencia" en el plano mítico, donde la cura es posible, es sólo uno de los elementos y funciones del mito. Por lo demás, de manera general, el mito "funciona" para todos (y no sólo para enfermos y curanderos) como modelo para entender una realidad y obrar sobre ella.

Como ya se señaló, las historias de Enxiquirang no se refieren sólo a la curación de enfermedades (de variado origen), mes encontramos Enxiquirang que crea grandes piedras (importantes en esta cultura), distribuye órganos sexuales femeninos (cuando las mujeres no los tenían), distribuye los frutos en las tierras, después del corte del árbol "Koraima", etc.

En los últimos años apareció un nuevo héroe en el horizonte cultural Makuxi: Cristo. Este en la mayoría de las veces acompañado por Sn. Pedro empezó a sustituir a Enxiquirang en las empresas que este antes cumplía. La sustitución del uno por el otro no es inmediata y se observa una cierta gradualidad en el proceso.

Antes de todo asistimos a una simple asociación Cristo/Enxiquirang: el héroe Makuxi sería un apóstol de Cristo. Junto (o en seguida) con esta asociación encontramos también una influencia directa del héroe cristiano sobre aquel Makuxi. Así, la presencia de Cristo puede explicar, retrospectivamente, algunas características de Enxiquirang.

Contaba el viejo Rafael, "rezador" de la aldea Taxí, que los hermanos Enxiquirang y aniké eran apóstoles de Cristo y estaban buscandolo, solo que todas las veces que llegaban en el sitio donde sabían que Cristo estaba, éste ya había salido. Llegaron siempre tarde, sin conseguir verlo. Es por esto que viajan continuamente (setiembre 1982). Interesante notar el énfasis sobre el "atraso" que prepara la sustitución a través de la atribución de elementos "negativos" a los héroes tradicionales.

Sobre las bases de éstas primeras asiciaciones entre las dos figuras (claramente en línea hipotética), se produce la sustitución (en todo caso observamos la coexistencia de los varios hechos, siendo el proceso en fase de realización). Así, Cristo empezará a "rodar por el mundo", resolverá problemas relativos al cuerpo (caso de las vaginas), utilizará un ayudante (Sn. Pedro sustituye a Aniké), etc., en lugar de Enxiquirang.

Mas es particularmente en las pmpresas relativas a la curación de enfermedades que la sustitución se realizará de manera más sompleta y fuerte. En seguida, daremos dos ejemplos: uno, en el cual Cristo cura la Luna y, otro, en el cual cura una mujer. La elección de estas dos historias es producida, simplemente, por el hecho que podemos confrontarlas directamente con historias "equivalentes" en las cuales el protagonista es Enxiquirang (las historias serán sólo resumidas dejando a otros espacios el análisis textual).

A

ENXIQUIRANG CURA EL SOL(1)

A causa de una serie de eventos, debidos a los hombres, el sol cayó sobre la tierra, quebrándose en muchos pedazos. Los hombres, llorando pidieron a Enxiquirang que lo cure. Este recogió los pedazos y, con una "Pussanga" (objeto de poder) lo juntó nuevamente diciendo: "Cuando mañana cantará el Caboré (ave), el sol se levantará hacia el cielo".

De hecho, el día después, el sol salió al cielo(3).

CRISTO CURA LA LUNA (2)

Algunos animales de la selva mataron la Luna y la hicieron pedazos. La mosca contó el hecho a Jesús y le mostró donde botaron los pedazos de la Luna: en la selva, en la pñanicie y en las aguas del río Uraricoera.

Jesús a pedido de la abeja roja decidió curarla. Primero juntó los pedazos de la Luna, después los lavó y los frotó con óleo de "Mundubi" (planta).

Un día después la Luna se movió y retornó al cielo (4).

(1) Informante: Abel, aldea de la Perdiz (1983)

(2) Informante: Nelson, aldea de la Perdiz (1983). Una versión de la misma historia se puede leer en Diniz, 1972: 148-149.

(3) En otra versión (Rafael, aldea Taxi, 1982) el protagonista no es Enxiquirang, mas un Pia'San muy potente. En esta versión encontramos:

1) Una oración al Dios cristiano hecha por el Pia'San (en lugar de la "pussanga" utilizada por Enxiquirang) y

2) Un final mas complejo en el cual los hijos del Pia'San intentan en la mañana agarrar el sol en cuanto esta saliendo al cielo. En la tentativa, algunos acaban quemados. Por esto, algunos hombres tienen la

Nos parece que la diferencia mas notable es relativa al hecho que en un caso es la Luna a ser curada y en el otro es el sol. Esta diferencia, no nos parece sustancial en cuanto en la cultura Makuxi, los dos están colocados en el mismo contexto mítico de acción, son los dos varones etc, Parece, así, que el sincretismo se da sólo a nivel del "nombre" del héroe.

Claramente, es necesario subrayar la diferencia entre "instrumentos" utilizados en las dos historias, En aquella de Enxiquirang se utiliza un "objeto de poder", en cuanto en aquella de Cristo un óleo vegetal. Sería fácil concluir que la segunda historia (Cristo) es sincrética también a este nivel. Es decir, que pasaría de un elemento Makuxi ("Pussanga") a uno occidental (óleo de Mundubi, como remedio tipo "pomada", etc.).

Mas los datos sobre estos temas son pocos para semejante conclusión. A mas, la utilización del "Mundubi" es tradicional en la cultura Makuxi (por lo cual se trataría solamente de una variación interna).

En fin, no puede sub-valorarse el dato ofrecido por la versión de Diniz de la historia de Cristo. Parece que, en esta versión, el sincretismo se coloca a nivel más profundo que en nuestra versión. El "Luna Levantate" hace claramente referencia a las palabras pronunciadas por Jesús ("Joven Levantate") en cuanto resucita una joven, en el evangelio. Solo que, en el caso Makuxi no se trata de una joven sino de la Luna y además es de sexo masculino y no femenino.

piel y los cabellos "quemados" (color).

(4) La versión colectada por Diniz, acrecenta que Jesús dijo : "Luna levantate" y era un hombre fuerte, de 30 años" (Diniz, 1972 149).

El segundo ejemplo que queremos citar es mas complejo que el primero: en cuanto en la historia de Cristo es una mujer a ser curada con un procedimiento particular, en aquella de Enxiquirang es el mismo a ser curado por su hermano.

B

ANIKE CURA ENXIQUIRANG(1)

Un animal de la selva (Okreimá) mata enxiquirang, después que este por curiosidad quería ver como el animal mataba las aves. Enxiquirang es hecho pedazos y colocado en una olla. Aniké consigue recuperar los pedazos para curarlo. "Después juntó los pedazos del hermano y los envolvió con hojas de Mundubi soplandole sobre los ojos, en la boca, en el corazón, en las manos y en los pies. En una hora el cuerpo se movió y en dos horas Iskirá resucitó completamente. Riéndose Iskirá habló: "hermano, okreimá me mató, más yo estoy nuevamente vivo" (Diniz, 1972: 146-147).

JESUS CURA UNA VIEJA (2)

Después de muchas empresas, Jesús y Sn. Pedro llegan a un pueblo de la selva. En este pueblo había una vieja enferma y sus familiares pedirán a Jesús que la cure. Este, decidido, ordenó a Sn. Pedro de cortar la vieja en pedazos y de colocarla en un recipiente. Después, Jesús soplo sobre los pedazos de la vieja diciendo: "Levántate, joven de 15 años", y del recipiente salió una joven. La vieja, no solamente fue curada sino también retornó joven.(3).

-
- (1) Muchas de las versiones de esta historia, Todos concuerdan totalmente en la parte final. Utilizamos aquí una de estas versiones colectadas por Diniz, 1972: 146-147.
- (2) Informante: Nelson, aldea de la Perdiz (1983).
- (3) Diniz (1972: 148) colectó una versión mas estricta de la historia. De esta nos parece interesante subrayar la acción de Jesús: "La sopló en los ojos, en las orejas, en el corazón, en las manos y en los pies".

Esta segunda historia como se puede verificar, presenta algunos problemas que en la primera no habían aparecido. En la primera la transformación del héroe (de Enxiquirang a Cristo) era relativamente simple, manteníase sólo en el nivel, si así se puede decir, del "nombre". Aquí, mas bién, asistimos a una inversión en las relaciones de curación. Donde antes era Enxiquirang a ser hecho en pedazos ^{en la historia de Cristo es una vieja.} Parecería, así, que en este mito sincrético la "homología" Enxiquirang/Cristo no funcione completamente. En vez, pensamos, que esta "homología" resiste si consideramos la función del "ayudante".

Primeramente, tiene que ser subrayado que la relación Aniké-Sn. Pedro es equivalente a aquella Enxiquirang-Cristo y secundariamente, por los procesos de "fusión" y "separación" de los mitos, la relación protagonista "ayudante" exprime, en la mayoría de los casos, una misma figura. Entonces, considerando a Enxiquirang y Aniké, por un lado, Cristo y Sn. Pedro del otro, como figuras "únicas", podemos concluir que la "homología" entre las dos figuras principales continúa funcionando. En todo caso, la Homología Cristo-Enxiquirang se mantiene en todos los otros mitos sincréticos que ya recogimos.

¿Por qué en tal caso se produce la inversión?

En el estado actual del análisis podemos solo adelantar algunas hipótesis. Se puede en primer lugar, hacer referencia al hecho que en los textos evangélicos siempre Cristo cura y no es curado. Ciertamente, desde nuestra posición externa, se podría citar un paralelismo entre Enxiquirang "hecho pedazos" y Cristo en la Cruz (y su consiguiente resurrección). El ser "hecho pedazos" es una metáfora a menudo utilizada por el evento de la Cruz ("quebraron todos mis huesos...") mas nos parece que los Makuxi no fueron particularmente impresionados por este hecho (no tenemos hasta ahora mitos con referencia de este tipo).

Otra explicación podría ser encontrada en el hecho que para los nuestros productores del mito sincrético, llevar la transformación hasta extremas consecuencias (humanizar Cristo, etc.) no parece posible, en relación al tipo de predicación misionera presentada en la región: Cristo como Dios, lejos de los problemas humanos, etc.

En todo caso, este problema (que queda a ser resuelto) coloca un tema fundamental: ¿Qué aspectos del mito cristiano vienen utilizados y que aspectos no?. Pregunta, esta, relacionada con la otra mas

importante: ¿Cuál es el nivel en el cual se da el sincretismo?

Nos parece que el aspecto más importante, considerando secundario el "viaje" y la presencia de "ayudantes", se refiere a la capacidad de curar. Es decir: ambos protagonistas son curanderos "prototipos", en el sentido de modelos de cual desciende el ejemplo mítico y muchas veces, las indicaciones directas para la curación.

En este sentido, es importante, por ejemplo, citar la condensación de varios mitos, publicada por Diniz, en el cual Jesús da indicaciones específicas para curar, después de haber sanado la mujer hecha pedazos: "Jesús dice al padre de la mujer que hiciese la misma cosa cuando alguien se enfermase. Es decir, bendecir el agua y soplar sobre las partes del cuerpo, con canuto de Mundubí. Añadió que para enjuagar la boca, cuando estaría sin paladar, debía utilizar agua con pimienta. Para reforzarse debía beber vino de Maracuyá", etc. "(Diniz, 1972: 148). Ahora, estas curaciones hacen parte integrante de muchas historias de Enxiquirang, sólo que aquí se vuelven recetas explícitas (hipótesis: ¿el mito empieza a morir?).

La función de curandero no es atribuida a Jesús por parte de los Makuxi, mas es ya presente en las historias evangélicas. Por lo cual el sincretismo se produce sobre la base de una homología entre los dos personajes. Como escribe Hallowel, refiriéndose a otras áreas culturales, "los sincretismos, ... brotarán del reconocimiento de características homólogas entre los dioses indígenas y los santos de la doctrina católica" (Hallowel, 1945: 190).

Así, sobre la base de una característica poseída por el personaje mítico extraño (en nuestro caso, curar) y a través la confrontación con las características del personaje de la propia mitología se realiza la "condensación". Ciertamente, otros elementos extraños vienen asumidos, mas la sustitución se da fundamentalmente en relación a las funciones a ser realizadas, en cuanto otras características del personaje extraño (Cristo, en el caso) se dejan caer.

Como nos decía señor Alcuín, Pia 'San de la aldea Taxi (1982): "Para curar es necesario tener fe, cuando yo curo es con fe. Jesús dice, en Makuxi mismo, ahora yo digo en portugués, vayanse y curen, si tienen fe curarán. Yo siempre digo esto cuando curo".

Afirmación clara, esta, que si de un lado demuestra nuestro análisis, por el otro pone un problema. En el sentido que, entonces,

sincrretismo no se da solo al nivel examinado (homologia entre los personajes) sino tambien a otros niveles. Queremos referirnos, por ejemplo, a aquel "Luna levantante", de procedencia evangelica, recogido por Diniz en el mito de la Luna quebrada. En este sentido, parece que al lado de las tecnicas tradicionales que sobreviven en el mito sincretico (soplar en varias partes por ejemplo), se añaden otras capaces de producir cambios mas profundos. De hecho, si el mito establece la accion del rito curativo, aqui asistimos a cambios sustanciales de la practica terapeutica. Ponemos, asi, el problema de los niveles del sincrretismo.

Identificamos ya explicitamente un primer nivel: la homologia entre los personajes. Ahora, puede haber homologia entre rasgos o entre acciones. Este podria ser considerado un segundo nivel que, con Egon Schaden, podemos ya llamar de los "temas" (Schaden, 1969:219). Entonces en el caso que el mito sincretico reproduce el mito originario con el "simple" cambio de "nombre" del protagonista, estariamos al primer nivel; en cuanto los cambios de las acciones representarian un segundo nivel.

Esta primera aproximacion no nos parece suficiente, teniendo en cuenta la constitucion general del mito. Tal vez, lo que llamamos niveles pueden ser considerados "planos" de un mismo nivel, que podriamos denominar del "contenido". Asi, con facilidad, podemos señalar otro nivel: las formas del mito (1).

Pero este segundo nivel casi no es tocado en los mitos que aqui reportamos y se entiende con facilidad porque si, como escribe Levi-Strauss, "en el pensamiento mitico todo se desenvuelve como si el sistema de los significantes opusiesen una propia resistencia a las influencias externas que las cosas significadas sufren" (Levi-Strauss, 1963:22). ¿Por que esta resistencia?

Esta puede darse solo si el cambio a este nivel del mito implica una transformacion radical en su funcion. Y, de hecho, es a este nivel que el mito "funciona" en la curacion Shamanica, y no es un caso si refiriendose a las "recetas" dadas por Cristo, en la version de Diniz, insinuamos "la muerte del mito" y, es el caso de decirlo, tambien de la practica Shamanica. En el sentido que la practica funciona en cuanto hace directa referencia a un "exemplum" fundado por el mito. Si este ultimo se vuelve simple receta de prescripciones no realiza mas su funcion primaria, no logra mas ser un "espacio" de resolucion de la "crisis". El mito, entonces, muere y con el pierden sentido las practicas que la utilizaban.

(1) En consideracion al modelo interpretativo propuesto por Roland Barthes (1957), del mito como "sistema semiologico segundo" que se fija sobre la lengua ("sistema semiologico primero") seria posible elaborar mas este problema de los niveles del sincrretismo; lo mismo se podria hacer sobre la base del "modelo" propuesto por Greimas (1966)

Por lo cual, volviendo a nuestras historias, si se trata de cambios a nivel del contenido, por las practicas Shamanicas no existiran problemas. Enxiquirang o Cristo, como "exemplum" mitico, la curacion se realizara lo mismo. En vez, cuando las formas del mito (los significantes) están envueltas por el cambio (el caso de las "recetas"), entonces por los Shamanes Makuxi no existira mas un "presupuesto a la accion" y sus curaciones no resolveran mas las enfermedades. Pero atencion: el "plano mitico" no desaparecera, sera simplemente otro (y de otros), del cual no se poseen las "llaves" para entrar.

4. MISIONEROS Y ANTROPOLOGOS FRENTE AL SINCRETISMO CULTURAL

El camino que acabamos de recorrer al interior e las relaciones entre religion cristiana y cultura Makuxi, permite delinear con claridad los ambitos y los contenidos que el grupo indigena utiliza de la religion de los blancos: el "mensaje" no es asumido en todo, sino que de este es recortada una parte que, de una manera u otra, responde a dos características:

- a. Homogeneidad (relativa o total) con temas y formas de la propia cultura;
- b. Temas correspondientes a las nuevas necesidades producidas por la llegada de los blancos.

Frente a estos hechos nos parece que valen poco los esfuerzos de los misioneros por corregir o pretender una "ortodoxia". Ademas, el cristianismo "in situ" presentado y/o impuesto no pasa por un unico canal -los misioneros (1)- mas es transmitido casi automaticamente por los varios grupos de poblacion blanca que llegan a tener contacto con estas poblaciones indigenas (comerciantes, colonos, etc.). Ahora, el cristianismo de estos grupos, lejos de ser "ortodoxo", constituye un corpus de creencias de variado origen cultural y de rehacimientos (sincretismos) segun las necesidades de cada grupo. El caso de los emigrantes del Nor-ocete del Brasil, en el area aqui considerada, es un ejemplo claro de este proceso.

Por el otro lado, frente a estas multiples influencias, los indios intentan reaccionar y el sincretismo analizado puede considerarse parte de esta reaccion. Es decir: frente a las tentativas de destruccion y/o transformacion, estas poblaciones, mas o menos concientemente, asumen el cambio como solucion (antes o en cuanto los "otros" hacen sus planes de transformacion).

No queremos en absoluto, interpretar el sincretismo como

(1) Sin considerar la diferencia entre las distintas iglesias, muchas veces en conflicto, por lo cual casi se puede pensar en una "verdadera guerra para las almas"!

proyecto consciente de sobrevivencia cultural (en el sentido de "cambiar un poco para no cambiar del todo") pero si señalar que el fenomeno implicitamente representa esto, tambien sin la participacion consciente de cada uno de los individuos de aquella sociedad.

Por su cuenta, los misioneros completamente inmersos en estos procesos (en la mayoria de los casos como espectadores), asumen una actitud negativa y negante. Ademas, muchas veces al lado de los hechos del sincretismo, ellos asisten a amplios fenomenos superficiales de uso y participacion a los ritos cristianos (bautismo, misas, etc.) Como dice Egon Schaden, "no es despues de todo sin razon que se acostumbra caracterizar los efectos comunes de la obra misionera como simple "Verniz Cristiana", que no toca, sobretodo cuando se trata de adultos, la sobrevivencia del antiguo sistema de creencias con todo su vigor" (Schaden, 1969:231).

Mas, tambien en este caso, aceptar el cristianismo como "Verniz" es una manera de defenderse (por ejemplo pantalones que ocultan la "ligadura" al pene; ritos realizados a escondidas, etc.), una manera para mantener la propia identidad, sacudida por el rapido mudar de modos y contenidos.

Para el misionero, aceptar todo esto se vuelve dificil. En el sentido que tambien en America Latina parece valer cuanto, hace años, decia Malinowski por el Africa: "El misionero es el promotor y el centro de la revolucion religiosa que se verifica ahora en Africa. El no mantendria su fe a su vocacion si aceptase obrar en base al principio que el cristianismo es igual a cada otra forma de culto. Su conducta es determinada por su credo que le obliga a considerar todas las formas de religiones como aberrantes, hechas solo para ser eliminadas...

El misionero, lejos de permitir la convivencia de los otros cultos al lado de los mensajes del evangelio, esta activamente empeñado en sustituirlos" (Malinowski, 1945:16). El juicio de Malinowski es ciertamente muy duro, mas en el caso de America Latina de hoy, ¿como olvidarse del Rio Negro brasileño? ¿o aun peor, del "Instituto de Verano"? No queremos meter todos al mismo saco y, por esto, no olvidamos el Concilio Vaticano II con su apertura a otras religiones y culturas. En este sentido, por ejemplo, merece citar el trabajo desarrollado en el Peru por el "Instituto de Pastoral Andina" (IPA) y en Brasil del "Concejo Indigenista Misionero" (CIMI).

Solo que, por un lado, estas instituciones tienen problemas con la iglesia Romana y, por el otro, tambien dentro de una postura general de explicito respeto, conviven teorizaciones como aquellas de la "semilla de la palabra" (1) (superfi-

(1) Concilio Vaticano II: los misioneros "están familiarizados con sus tradiciones nacionales y religiosas, descubren con gozo y respeto las semillas de la palabra que en ellas laten" (decreto sobre las misiones: No.11)

cialmente muy avanzada). Mas, reflexionando un poco, se percibe que, tambien en este caso, no se acaba de colonizar, asumiendo los terminos del "recorte": esto es "semilla", esta otra no y, entonces, tiene que ser eliminada, etc. (1). Lo mismo ocurre cuando se hace la tentativa, en ambientes de teologia de la liberacion, de considerar la mitologia indigena como "Antiguo Testamento" (Masters, etc.)

Por ejemplo, en el caso peruano, un estudioso cristiano como Manuel Marzal, examinando el sincretismo religioso de los Quechuas, Mayas y Negros de Bahia, tambien en la apertura que demuestra y utilizando instrumentos antropologicos, acaba afirmando que estos sincretismos "deben ser sometidos a un proceso de cambio para convertirlos en adoracion a Dios en "espiritu y verdad", segun la meta señalada por Jesus a la mujer samaritana..." (Marzal, 1985:197)

La referencia al trabajo de Marzal abre el discurso sobre los antropologos. Coherentes con nuestro plan de trabajo, no queremos analizar el trabajo de los antropologos en general y de manera teorica. Asi, como hicimos con los misioneros, intentaremos ver el trabajo de estos profesionales a traves de los casos particulares del sincretismo.

Que la antropologia (y la etnologia) construyan y continuamente construyen su objeto de estudio, es casi de conocimiento general. Esto quiere decir que, de una manera u otra, el "otro" es construido sobre la base de nuestra misma cultura (desde Rousseau hasta, porque no, Levi-Strauss). Este proceso, nos parece, se realiza en varios grados, sea en el caso de identificacion de completa diferencia sea cuando se intenta individualizar "estructuras" generales (en el sentido que son comunes tambien a nuestra cultura).

Dicho esto como premisa, en el caso del sincretismo asistimos a un fenomeno muy particular: los antropologos en general, poco se interesan en estos fenomenos y la demostracion de este hecho puede encontrarse en la falta, hasta hoy, de un "modelo" interpretativo general de los fenomenos sincreticos. Ciertamente tenemos descripciones del cambio cultural mas, pocos se interesan de la manera especifica de su realizacion. Asi, leemos textos muy interesantes sobre culturas indigenas de America Latina y cuando verificamos "in situ" cuanto fue escrito, nos damos cuenta que los hechos descritos estan mezclados con otros de tipo sincretico o completamente occidentales que no fueron tomados en consideracion.

(1) Ver, por ejemplo, la "Constitucion Dogmatica sobre la iglesia", No.17: "Con su obra consigue que todo lo bueno que haya depositado en la mente y en el corazon de estos hombres, en los ritos y en las culturas de estos pueblos no solamente no desaparezca, sino que cobre vigor y se eleve y se perfeccione para la gloria de Dios..."

Asistimos, de este modo, una vez más a una operación de "recorte" solo que la finalidad, en este caso, es diferente de aquella de los misioneros. El "recorte" es relativo, aquí, a la identificación de partes "auténticas" de la cultura estudiada, rehusando tomar en consideración los cambios, etc. Así, para los lectores europeos, por ejemplo, estas culturas parecen permanecer en un tiempo "mítico", incontaminados, etc. En este sentido, no es sin fundamento la acusación a los antropólogos de querer "construir una pared" alrededor de estas sociedades para mantenerlas "puras".

Es interesante citar aquí el caso de Koch-Grünberg que, para nuestra región, puede ser considerado el mayor representante de los etnólogos que tomaron interés por los Makuxi (en verdad, pocos antropólogos se interesaron por esta población). Koch-Grünberg fue un etnólogo alemán que en los primeros años de nuestro siglo visitó Roraima (fruto de este trabajo son los cuatro volúmenes de "Von Roraima Zum Orinoco").

Apunta Koch-Grünberg en su "diario de campo" que le gustaba asistir a las danzas Makuxi (Tukui, Parixara, etc.) y que hasta participaba. Solo que, cuando los indios danzaban el baile "Alheluia", se aburría y se iba a dormir (Koch Grünberg, 1899). Ahora, el baile "alheluia" era una danza religiosa de tipo sincretico, expresión de un movimiento mesiánico nacido en la región al final del siglo XIX y que los indios vivían (y viven hasta ahora en algunas regiones) tal vez de manera más intensa que las danzas tradicionales.

Por otro lado, muchas veces, los antropólogos tienen condicionamientos de tipo económico que no le permiten una convivencia verdadera con estas poblaciones. Así, en seis meses recogen su material, utilizando traductores, corriendo de un pueblo a otro, para después volver a su universidad y publicar sus libritos. Ahora, aparte del problema de la adherencia a la realidad de estos estudios (poca, en verdad), el problema se vuelve político (1). De hecho, el indio real, con sus problemas de producción y sobrevivencia, con sus enfermedades y cambios culturales, poco parece interesar a los antropólogos.

Por ejemplo, en ocasión de la publicación de la autobiografía de "Gregorio Condori Mamani", un cargador del Cusco (Peru), por parte del "Instituto Bartolome de las Casas", escribe Zuideima:

"El relato de Gregorio hace oír una voz completamente propia de la vida andina. El no se asombra de lo nuevo como el cronista del siglo XVI; no trata de identificarse con algo

(1) De una politicidad general, no queriendo aquí hablar de los antropólogos al servicio de "agencias" occidentales con intereses de dominación.

que no es suyo como el autor indigenista: tampoco analiza y descuartiza el material como el antropólogo. Describir los trabajos agrícolas para él es evocar PACHAMAMA como una realidad viva y cercana; es evocar la lucha épica del araiwa, recién casado, desnudo como al salir de la barriga de su madre (¿su propia madre o pachamama?) con kerosene y hondas, contra las nubes negras para proteger la cosecha contra el granizo y el rayo". (Zuideima 1979:III)

Interesado en análisis "profundos", el antropólogo se olvidó de la realidad de cada día de estas poblaciones y, así, nos parece, esta fuera de la comprensión verdadera de la realidad. Mas, por otro lado, este es un problema político y no es fácil teorizar a este nivel, puesto que es posible o deseable(1).

Ciertamente, mucho camino fue hecho en los últimos años por parte de misioneros y antropólogos. Particularmente después "Barbados" un proceso de autocritica fue impuesto y todavía continúa. Mas esto fue posible, también, a partir de la presión que los mismos indios organizados están produciendo y, de hecho, volviendo a nuestro tema, en el caso del sincretismo es necesario "volcar" la perspectiva y tratar de entender que es lo que los indios quieren hacer conscientemente y lo que están haciendo, también de manera inconsciente (como, muchas veces, en el caso del sincretismo). Se trata, para misioneros y antropólogos, de entender mejor que tipo de religión están construyendo los indios y, consecuentemente, tomar actitudes adherentes a esta nueva realidad.

En el caso examinado por nosotros, surge claramente un proceso en el cual un nuevo conjunto de creencias se está construyendo. Nuevo sistema que por un lado, no es completamente coincidente con las creencias tradicionales y, por el otro, no puede ciertamente decirse cristiano o, mejor, cristiano según la ortodoxia de las distintas iglesias. La ironía del fenómeno parece consistir en el hecho que las características de la figura de Cristo que los Makuxi asumen y utilizan, son aquellas ligadas a su identidad de "curador". Ahora, este mismo aspecto fue progresivamente abandonado por la mayoría de las iglesias (en particular la católica romana), interesadas más en la "salud de las almas" que en aquella de los "cuerpos" (se explicaría, entonces, el suceso de algunas "sectas cristianas" que proponen una figura de Cristo como "curador" actual). Por lo que, los Makuxi asumen un Cristo del "pasado" y que no entra más en las ortodoxias actuales. De aquí la reacción violenta (más o menos enmascarada) por parte misionera y, por otro lado, la incompreensión (y el rehusarse a considerar importante) de los antropólogos.

(1) Naturalmente, sería necesario hablar un poco de los médicos, mas de esto, otra vez!

Para concluir, otra manera de ver los fenomenos de sincretismo religioso por parte de antropologos y misioneros, seria aquella que la considerase por lo que nos parece ser: un fenomeno religioso nuevo, fruto de culturas diferentes (como el cristianismo mismo), con todo el derecho de ser tal y sin necesidad de ser recuperado dentro de iglesias preexistentes(1), aunque con la denominacion de "religiosidad popular", como etiqueta de categoria (claramente baja). En este sentido, por un lado se entenderia mejor el fenomeno y por el otro caerian las exigencias de llevar o "reportar" en el "recto camino".

Soy del parecer que si no queremos caer, una vez mas, en "extirpaciones de idolatrias", mas o menos encubiertas, este es el unico camino para recorrer.

(1) Claramente, somos conscientes que en areas diferentes de la nuestra se realizan pedidos explicitos de ritos cristianos. En estos casos el analisis y la postura deberian ser un poco diferentes.

BIBLIOGRAFIA

- ADONIAS, A.
1963 - A Cartografia da Região Amazônica
Rio de Janeiro
- AMODIO, E. Y FIRA, V.
1980 - Indios: Sterminio o Resistenza
Bologna
- AMODIO, E.
1983(a)- Mureitîpî: Un lugar da Saúde na Cultura Makuxi.
en "Boletín Indígena " No.6: 43-70,
Boa Vista
- AMODIO, E. Y OTROS
1983(b)- Povos indígenas de Roraima,
Vol. 1 y 2, Boa Vista, Brasil
- BARTHES, R.
1957 - Mythologies
Paris
- BENEDICTINOS, MONJES
1942 - Anuário do Rio Branco
Rio de Janeiro
- BINDER, T.
1970 - Sentido y absurdo de la misión cristiana entre
los índios de la selva
En "Anuario Indigenista" Vol. XXX
Mexico
- BRETT, W.H.
1851 - Indian Missions in Guiana
London
- CIVRIEUX, M. de
1976 - Los Caribes y la Conquista de la Guyana Española
Caracas
- COUDREAU, H.
1887 - La France Équinoxiale
Paris
- DE MARTINO, E.
1972 - Sud e magia
Milano
- DINIZ
1972 - Os Indios Makuxi de Roraima
São Paulo
- FERREIRA, S.A.
1969 - Noções da Geografia e Historia de Roraima
Manaus

- GRAMSCI, A.
1971 - Osservazioni sul folklore
en "Letteratura e vita nazionale"
Roma
- GREIMAS, A.J.
1966 - Sémantique Structurale
Paris
- HALLOWELL, A.I.
1945 - Sociopsychological Aspects of Acculturation
en "The Science of Men in World Crisis",
Ed. R.Linton, New York
- Ⓢ
LEVI STRAUSS, C.
1971 - Antropologia estruturale
Milano
1976 - Antropologia Estrutural dois
Rio de Janeiro
- MALINOWSKI, B.
1945 - The dynamics of Culture Change
New Haven
- MARZAL, M.
1985 - El Sincretismo Ibero-Americano
Lima
- METRAUX, A.
1944 - La causa y el Tratamiento Mágico de las Enferme-
dades entre los indios de la región tropical sud-
americana,
en "America Indígena" n.4, 157-164, Mexico
- REIS, A.F.
1948 - Limites e Demarcações na Amazonia Brasileira,
Rio de Janeiro
- RELATORIO, S.P.I.
1927 - Boa Vista
- RIBEIRO DE OLIVERA, P.A.
1977 - Coexistência das Religioes
En "Vozes", n.7, Sao Paulo
- RIBEIRO DE SAMPAIO, F.X.
1949 - Diário da Viagem: Capitania São Jose do Rio
Negro (1777) en Nova da Costa, C., "O Vale do
Rio Branco",
Rio de Janeiro
- SCHADEN, E.
1969 - Aculturação Indígena
Sao Paulo
- Ⓢ Koch-Grünberg, T.
1979 - Del Roraima al Orinoco (1917)
Caracas

THURNWALD, R.
1932 - The Psychology of Acculturation en "American
Anthropologist XXXIV

ZUIDEMA, R.T.
1979 - Prefacio a "Autobiografia" de Gregorio Condori
Mamani"
Cuzco